

As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista

The relationship between Judaism and Christianity in the Roman Empire: a new approach based on the cultural paradigm

Gilvan Ventura da Silva

Professor Adjunto
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
gil-ventura@uol.com.br
Avenida Hugo Viola, 685/303 - Jardim da Penha
Vitória - ES
29060-420
Brasil

Resumo

Nos últimos anos, os pesquisadores vêm dispensando uma atenção cada vez maior aos processos de encontro, contato e intercâmbio cultural, de maneira que, em termos da pesquisa universitária, a assim denominada "virada culturalista" tem se afirmado como um paradigma vigoroso, estimulando a criação de linhas de investigação bastante inovadoras ou mesmo a retomada de objetos já consagrados sob uma nova perspectiva. Tendo em vista essas considerações pretendemos, neste artigo, discutir a maneira pela qual os autores contemporâneos têm reinterpretado a dinâmica religiosa no Império Romano, com destaque para a aplicação do modelo da *Wave theory* ao estudo das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Mundo Antigo.

58

Palavras-chave

Império Romano; Judaísmo; Cristianismo.

Abstract

Nowadays, scholars have been particularly interested in studying the processes of encounter, contact and cultural interchange. So that, in terms of ongoing research, the so-called "cultural turning-point" has been converted into a suggestive paradigm, stimulating the creation of original research fields as well as the retrieval of old issues from a new perspective. In the light of it, we intend to discuss, in this article, how some contemporary authors have interpreted the social religious dynamic in the Roman Empire, highlighting the application of the Wave Theory model to the relationship between Judaism and Christianity in the Ancient World.

Keywords

Roman Empire; Judaism; Christianity.

Enviado em: 29/04/2010

Autor convidado

As identidades em movimento

Diante da percepção de que o mundo caminha para uma integração cada vez maior em virtude do estreitamento das relações políticas e econômicas entre as distintas partes do globo e da rapidez com que as tecnologias de comunicação se aprimoram, permitindo um contato praticamente instantâneo entre regiões remotas e inacessíveis ou mesmo esse autêntico *hit* televisivo que é a assim denominada “guerra em tempo real”, tem-se produzido, desde as últimas décadas do século passado, uma alteração significativa na maneira pela qual tanto o cidadão comum quanto os pesquisadores concebem os processos culturais, as relações com povos e tradições muitas vezes próximos, muitas vezes distantes ou, dito de outro modo, como lidam com a dialética da inclusão/exclusão, da igualdade/diferença, da identidade/alteridade (AUGÉ 2002, p. 33ss.). Esse processo é potencializado, naturalmente, por uma tendência cada vez mais evidente em nossos dias de deslocamento da “periferia” rumo ao “centro”. Nesse sentido, há algum tempo tem se difundido a ideia de que, devido à volatilidade do capital e à sólida integração dos mercados mundiais, não seria mais possível se falar, como outrora, na existência de um centro que controlaria uma ou mais periferias, mas de múltiplos centros e múltiplas periferias, conforme o lugar ocupado pelo observador. Não obstante o quanto essa tese nos soe plausível, resta ainda a constatação de que, se considerarmos a lógica do fluxo migratório mundial, os países do Hemisfério Norte, dentre os quais se incluem exatamente aqueles que, no passado, sustentaram poderosos impérios ultramarinos, como a Grã-Bretanha, a França e a Espanha, sem mencionar os Estados Unidos, responsáveis por exercer um controle sobre outros povos e nações cujas estratégias em muito evocam a *práxis* imperialista europeia, têm sido invadidos por levas e levas de imigrantes provenientes dos quatro cantos do mundo em busca de melhores condições de trabalho.

A descoberta de que agora o Outro não se encontra mais confinado aos inhóspitos territórios de uma colônia qualquer do além-mar, mas que tem fixado residência nas imediações, rompendo assim com todo o conforto e familiaridade que uma vizinhança “segura” poderia proporcionar, tem trazido a problemática do contato cultural para o centro das discussões intelectuais, desafiando os pesquisadores a compreender um mundo em rápida transformação e, por que não o dizer em nítida ebulição? Hoje, possivelmente mais do que em nenhuma outra época, temos consciência do quanto os artefatos culturais (em especial, a língua, a religião e a democracia) podem ser manejados como símbolos de autoridade, como instrumentos de coerção contra aqueles que são excluídos e rebaixados. Mas também nos parece cada vez mais evidente o quanto as experiências culturais comportam de empréstimo e assimilação, o quanto as fronteiras entre agrupamentos e sociedades têm sido transpostas, quer em sentido literal ou figurado, gerando formas mistas, compósitas, híbridas que por vezes resistem a qualquer esforço de descrevê-las, circunscrevê-las, categorizá-las (SAID 1995, p. 26-27). Certamente, não é por acaso que nosso tempo se encontra marcado por duas tendências político-intelectuais que começam a adquirir

uma visibilidade crescente: o fundamentalismo, com todo o seu apego aos valores primordiais, à tradição como salvaguarda de uma suposta “pureza” que estaria sendo ameaçada do exterior pelas investidas dos “infiéis”; e o multiculturalismo, que envolve um reconhecimento, por parte das autoridades públicas, em especial de países que têm de lidar com comunidades étnicas heterogêneas e ampliadas, a exemplo dos Estados Unidos e da França, de que a Nação é plural, o que as obriga a equacionar as demandas de um “corpo cívico” estilhaçado, de um conjunto de setores que apresentam interesses e aspirações igualmente fragmentados e por vezes contraditórios em função não apenas de clivagens de natureza política e econômica, como num passado recente, quando as distinções classistas e partidárias se impunham na mesa de negociação, mas de clivagens de natureza cultural, incluindo aí a ascendência étnica e o credo religioso.¹

Da perspectiva dos estudos culturais desenvolvidos no âmbito desse imenso caleidoscópio que costumamos designar com o nome de ciências humanas, a compreensão acerca da dinâmica da relação entre grupos diversos tem se alterado sensivelmente no decorrer dos anos. De acordo com os pressupostos de uma corrente teórica que Said (1995, p. 28) qualifica como “linear” e Woodward (2000, p. 12), como “essencialista”, o jogo das identidades, da percepção do Eu e do Outro que sempre está em causa quando se trata de delimitar uma diferença ou assinalar um pertencimento, permaneceu durante muitos anos submetido à oposição binária e, sob certo aspecto, poderíamos mesmo dizer maniqueísta entre “nós” e “eles” que se afirma como um importante desdobramento intelectual do imperialismo, quando a vontade europeia de tudo esquadriñar, classificar, catalogar permitiu o surgimento de disciplinas como a etnografia, a etnologia e a própria antropologia. Por esse paradigma, as identidades comportariam uma “essência” ou “natureza”, vale dizer, um padrão estrutural que permitiria identificar um negro, um índio, um muçulmano ou um judeu em qualquer circunstância, tempo ou lugar na medida em que haveria, por assim dizer, um “protocolo” ou *script* cultural fixado de antemão a ser seguido pelos atores sociais. É fácil perceber como uma historiografia das relações culturais erigida nessas bases se adequava bastante bem a um contexto no qual os “outros” pareciam situar-se a milhares de quilômetros de distância, propiciando assim o surgimento de binômios que durante décadas orientaram a agenda de trabalho dos pesquisadores, tais como

¹ O fundamentalismo pode ser definido como um princípio hermenêutico relacionado à interpretação de um livro sagrado. Do ponto de vista histórico, o fundamentalismo ocidental moderno teve sua origem nos meios protestantes norte-americanos do século XIX, que advogavam uma interpretação literal das Escrituras num momento de confronto com os avanços gerados pelo conhecimento científico (Eco *apud* BARRET-DUCROCQ 2000, p. 15). Atualmente, os fundamentalismos de diversos matizes (cristãos, judeus, islâmicos) buscam empregar os princípios religiosos contidos nos textos sagrados para orientar a agenda política, o que resulta, em muitos casos, na adoção de um comportamento intolerante, com todos os riscos que isso representa para as liberdades civis. O surgimento do multiculturalismo, por sua vez, se encontra relacionado ao movimento de descolonização afro-asiática, ao fim da Guerra Fria, ao desmembramento da União Soviética e à globalização, quando então os governos passam a ser cada vez mais compelidos a estabelecer uma plataforma política que, ao ser implementada, leve em conta a crescente diversidade cultural dos seus cidadãos (HALL 2003, p. 55ss.).

civilização *versus* barbárie, pensamento lógico *versus* pensamento selvagem, magia *versus* religião, mito *versus* filosofia, apenas para citar alguns. Em todos esses casos, tratava-se de tornar transparente uma identidade e uma alteridade absolutas, de desvelar uma “essência” do primitivo e do civilizado que pudesse ser manejada como um gabarito para ler – e, desse modo, prever – os comportamentos de parte a parte. Ocorre, no entanto, que a própria prática imperialista cuidou de subverter, de maneira lenta e por vezes imperceptível, como é praxe em se tratando de transformações que se ajustam ao ritmo da vida cotidiana, os pressupostos que informavam essa historiografia. Como assinala Said (1995, p. 28), “em parte devido ao imperialismo, todas as culturas estão mutuamente imbricadas. Nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem monolitismo”. O corolário de uma constatação como essa foi a emergência de uma interpretação “nômade” (*i.e.*, mutável, transitória, cf. SAID 1995, p. 28) ou “não essencialista” (WOODWARD 2000, p. 12) das identidades que se consolida *grosso modo* no bojo do processo de descolonização, com o florescimento de um grupo de intelectuais comprometidos não apenas com a crítica do imperialismo, mas também com a compreensão do impacto cultural que um fenômeno dessa magnitude produziu entre colonizados e colonizadores. Cumpre notar que muitos dos autores contemporâneos que têm se dedicado a refletir sobre o assunto são, eles mesmos, um produto da própria experiência imperial, como Edward Said (falecido em 2003), Stuart Hall, Homi Bhabha, Ieng Ang e outros. Por essa interpretação “nômade” ou “não essencialista”, as diferenças e/ou semelhanças entre os grupos sociais não podem ser fixadas em caráter definitivo, pois, dependendo do tempo e do lugar, são passíveis de transformações por vezes rápidas e intensas, dentro de um movimento incessante de construção, desconstrução e reconstrução.

Ao considerarmos o desenvolvimento cultural de um grupo ou sociedade, mesmo em caráter retrospectivo, como quando estudamos sociedades muito distantes de nós, a exemplo da romana, é simplesmente impossível estabelecer um termo ou uma origem para a composição do sistema identitário do grupo ou sociedade em questão, ao contrário do que imaginavam os pensadores filiados aos pressupostos evolucionistas. Em assim sendo, “nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente” (HALL 2003, p. 44), ou seja, situam-se sempre num futuro que se distancia à medida que nos aproximamos dele, razão pela qual nos encontramos imersos num processo contínuo de formação cultural do qual não é possível fixar-se nem o alfa nem o ômega. Desse ponto de vista, a dimensão cultural da existência humana não diz respeito a nenhum imperativo de ordem ontológica, mas se atualiza a partir de um tornar-se constante, de uma dinâmica e de um movimento que só podemos captar de maneira transitória, parcial, fugaz e, é importante assinalar, eivada de assimilações, ressimbolizações – ou, como propõem os psicólogos sociais, ancoragens – e rejeições no confronto com outros grupos e/ou

sociedades.² Como em certa ocasião sugeriu Derrida por intermédio da noção de *différance*, não é mais possível se pensar nos termos de um sistema binário que disporia lado a lado elementos incomunicáveis e mutuamente excludentes. Antes, seria mais plausível supor a existência de um sistema que, mesmo gerando oposições, conservasse certa porosidade entre elas, dentro de um jogo no qual as fronteiras, à parte o fato de serem lugares que delimitam, são também lugares que favorecem a comunicação, *places de passage*. Por outro lado, como a *différance* é o movimento gerativo de diferenças que nunca bastam a si mesmas, mas que dependem sempre do que lhes falta, só podendo ser compreendidas por referência àquilo que fazem remissão, ao que não se encontra presente, ela não configura uma estrutura estática ou um sistema fechado que uma operação sincrônica ou taxonômica pudesse esgotar, mas constitui-se como um *movimento* que só pode ser apreendido em seu caráter transitório, diacrônico, histórico (DERRIDA 2001, p. 33).³ Pensada em termos culturais mais abrangentes, a noção de *différance* tem a propriedade de nos revelar, em primeiro lugar, que as identidades, quaisquer que sejam elas, não existem por si mesmas, sem fazerem referência às alteridades das quais são dependentes e das quais jamais poderão se desvencilhar. Em segundo lugar, na medida em que as identidades são eminentemente dinâmicas, não propiciam a formação de arranjos binários estanques nem retílineos, mas antes porosos e oblíquos, figurando num espectro ou *continuum* em permanente deslocamento que dá margem a todo tipo de interação e influência recíprocas (BURKE 2006, p. 14), o que nos impede, por exemplo, de considerar o termo “cristão” como dotado de uma capacidade autoexplicativa, de uma transparência e de uma unidade semântica que se manteriam intactas no confronto com pagãos e judeus desde o início do Império Romano. Pois bem, é essa lógica do dinamismo identitário, das identidades que se constroem e reconstroem sem cessar, que o conceito de *hibridismo cultural* vem iluminar, rompendo assim frontalmente com a operação intelectual que, por ignorar os processos de cruzamento, miscigenação, *cross-boundaries* e travestismo, tenta fixar as identidades em caráter definitivo (TADEU DA SILVA 2000, p. 86).

Dilemas conceituais

Desde, pelo menos, o século XIX, a preocupação com as modalidades de contato entre os grupos culturais esteve presente na pauta de investigação antropológica, o que levou pesquisadores norte-americanos a forjar, em 1880, o conceito de *aculturação* para definir o padrão de relações da sociedade “branca”

² Nos termos da psicologia social, a *ancoragem* é a operação por meio da qual conferimos inteligibilidade a um objeto, associamos categorias e imagens conhecidas àquilo que não nos é familiar, interpretamos o desconhecido, o ainda não classificado, em conformidade com o nosso *background* cultural. Na formação das representações sociais, a ancoragem desempenha um papel capital ao lado da *objetivação*, do ato de conferir objetividade, vale dizer concretude, a uma abstração (LEME 1995, p. 48).

³ A noção de *différance* é um excelente exemplo de como as teorias e conceitos propostos pela linguística têm influenciado a investigação em torno das representações sociais e das identidades, ultrapassando assim os limites da língua ao serem aplicados a múltiplos objetos culturais.

européia com as culturas nativas (BURKE 2006, p. 44). A ideia fundamental subjacente ao conceito era a de que toda cultura subordinada tendia, ao longo do tempo, a abandonar os seus traços culturais distintivos para absorver os usos e os valores da cultura dominante, o que implicaria inevitavelmente uma descaracterização. O conceito de aculturação, não obstante a sua unilateralidade por supor que o fluxo de transmissão cultural ocorria sempre de cima para baixo, demonstrou um fôlego surpreendente nos meios acadêmicos, tendo sido largamente empregado durante várias décadas até começar a se impor a percepção de que os encontros culturais, mesmo quando resultantes das relações de violência e dominação mais explícitas, propiciavam sempre uma troca, um intercâmbio (SACHS 1999, p. 418ss). A partir daí, forjou-se o conceito de *transculturação* na tentativa de resguardar justamente a reciprocidade embutida em todo processo de interação cultural, embora sem muito sucesso. No que diz respeito especificamente ao domínio da história das religiões, o conceito que, em certa medida, veio substituir o de aculturação foi o de *sincretismo*. Para além das múltiplas acepções assumidas pelo conceito, subsiste a noção de que a assimilação de uma cultura dominante por parte de um grupo ou sociedade constitui, antes e acima de tudo, uma estratégia de resistência em face de uma relação desigual de poder impossível de ser revertida por outros meios, uma maneira de os dominados conservarem a sua integridade social e psíquica mesmo em condições adversas (FERRETTI 1995, p. 63-64). Atualmente, os pesquisadores tendem a rejeitar não apenas o conceito de aculturação, em virtude tanto do seu caráter sobejamente unilateral quanto pelo fato de pressupor uma transformação completa do sistema cultural das sociedades dominadas, mas também o conceito de sincretismo, por enfatizar os aspectos deliberados, conscientes e até certo ponto utilitaristas das relações culturais. Em seu lugar, surge o conceito de *hibridismo cultural* (ou hibridização, numa possível variante). Por hibridismo cultural, entende-se um processo dinâmico de intercâmbio entre as religiões que não resulta, necessariamente, em conversão de parte a parte, mas antes na produção de formas religiosas que atraem e assimilam sem cessar elementos provenientes de outros sistemas simbólicos (BURKE 2006, p. 47). Desse modo, apreendidas na dimensão da experiência social, ou seja, tomadas na sua condição de *prática* e não como um produto da reflexão teológica de uma elite sacerdotal qualquer (e, em certos casos, consideradas mesmo naquilo que afronta a orientação dessa elite, como vemos ocorrer com os judaizantes no Império Romano), as religiões surgiram, em maior ou menor grau, como arranjos híbridos nos quais a uma corrente principal de práticas e concepções que poderíamos classificar como o *hard core* do sistema viriam se mesclar costumes, crenças e valores distintos e por vezes contraditórios para produzir a experiência religiosa vivida por um grupo ou sociedade num determinado tempo e lugar, especialmente nas metrópoles e nas fronteiras, espaços privilegiados para as trocas e contatos culturais, conforme assinala Burke (2006, p. 70). As metrópoles, tanto por abrigarem uma população compósita que, desenraizada de seus territórios originais, para lá se dirige na expectativa de alcançar melhores

condições de vida, quanto por serem núcleos de trocas comerciais intensas, favorecem em larga medida a emergência de formas híbridas, produto inevitável do *modus vivendi* metropolitano. As fronteiras, por sua vez, funcionam não apenas como limites entre agrupamentos e territórios, mas também como lugares de encontro, de interseção e de sobreposição cultural (BURKE 2006, p. 71ss).

Ao adotarmos o conceito de hibridismo não devemos, no entanto, supor, de maneira acrítica, que os processos de intercâmbio cultural resultem necessariamente numa atitude de tolerância e de respeito para com as crenças e valores alheios assumida pelos agentes em interação. Como alerta Burke (2006, p. 18), “não podemos celebrar a troca cultural como um simples enriquecimento, pois às vezes ela acontece em detrimento de alguém”. Sendo assim, ao interpretarmos o contato entre as religiões nos termos da produção de formas híbridas de devoção, é preciso reconhecer, de antemão, que em muitas circunstâncias estamos diante de uma situação histórica marcada por relações de poder bastante desiguais, como no caso da assimilação da herança judaica por parte dos cristãos, assimilação essa que poderia ser qualificada, de modo mais adequado, como uma espoliação e não como um compartilhamento, uma vez que, do ponto de vista do cristianismo, a Igreja é celebrada como o *Verus Israel*, a verdadeira comunidade dos eleitos, sendo os judeus simplesmente excluídos da Aliança em virtude de sua “obstinação” e “recalcitrância”, um tema repetido *ad nauseam* pela patrística desde pelo menos Justino de Roma. Outrossim, mesmo que consideremos o sistema das oposições binárias como descontínuo, oblíquo e poroso, resta sempre a constatação de que os elementos que o compõem nunca se encontram numa relação de igualdade diante dos demais (HALL 2003, p. 34), havendo sempre a tendência a que se atribua a um ou mais elementos um valor positivo, ao passo que outros receberão uma carga negativa (TADEU DA SILVA 2000, p. 82). Isso ocorre pelo fato de que, em última análise, as assimilações, ancoragens, apropriações, ressimbolizações, sincretismos ou qualquer outra denominação que desejarmos atribuir aos processos de troca cultural, nunca resultam de um acordo ou contrato entre as partes, mas de uma operação de classificação, de delimitação, de “leitura” e de “tradução” do que pode ou deve ser assimilado e executado a partir de uma perspectiva *inerente* e *particular* a cada grupo social, conforme os seus interesses e aspirações. O que desejamos enfatizar é que, não obstante a ubiquidade do hibridismo, uma forma híbrida muitas vezes só aparece como tal durante o processo de investigação científica que a revela e não para os atores envolvidos na experiência religiosa, mesmo porque algumas formas híbridas, ao se perpetuarem ao longo de gerações, terminam por ser “naturalizadas”, passando a fazer parte do patrimônio cultural do grupo em questão em caráter quase atemporal. Certamente, se perguntássemos hoje a um católico se o hábito de acender velas e círios junto das imagens dos santos é uma prática extraída do ritual pagão do culto imperial romano a resposta seria negativa (TEJA 1993, p. 631).

Daniel Boyarin e a *Wave theory*

Os pressupostos da dinâmica identitária que vimos discutindo até o momento, embora tenham sido formulados como uma tentativa de resposta, por um lado, às rápidas transformações culturais observadas a partir do processo de descolonização e, por outro, a uma situação na qual, em virtude dos mecanismos de globalização, o encontro entre culturas distintas tem se tornado cada vez mais intenso e imediato e, poderíamos mesmo acrescentar, inelutável, não iluminam uma experiência – no caso, o hibridismo cultural – que seria apanágio apenas das sociedades contemporâneas, uma vez que, mesmo retroagindo ao passado mais remoto, sempre nos deparamos com grupos em interação, confronto e deslocamento. Por esse motivo é que os historiadores vêm dispensando uma atenção cada vez maior aos processos de encontro, contato e intercâmbio cultural (BURKE 2006, p. 16), de maneira que, em termos da pesquisa universitária, a assim denominada “virada culturalista” tem se afirmado como um paradigma vigoroso, estimulando a criação de linhas de investigação bastante inovadoras ou mesmo a retomada de objetos já consagrados sob uma perspectiva muitas vezes “revolucionária”. Recai na segunda categoria a tarefa atualmente levada a cabo por diversos pesquisadores no sentido de rever as relações entre o judaísmo e o cristianismo na Antiguidade à luz do hibridismo cultural, o que tem gerado modelos e hipóteses bastante sugestivos. Dentre esses autores, um dos que mais se destacam é Daniel Boyarin (1999; 2007), para quem todas as modalidades de judaísmo e de cristianismo no Império Romano formavam uma família semântica, fazendo parte de um *continuum* no qual, numa das extremidades, situavam-se os marcionitas, que negavam por completo a herança judaica do cristianismo e, na outra, os judeus ortodoxos, para quem Jesus não passava de um rebelde proscrito.⁴ Entre esses dois polos, distribuía-se uma quantidade indefinível de grupos e comunidades que tendiam para uma direção ou outra.

Boyarin é um dos críticos mais contundentes da aplicação do modelo linguístico da derivação linear ou *Stammbaum* para interpretar as relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império, na medida em que esse modelo sugere que o processo de diferenciação entre ambas as religiões se deu em movimentos sucessivos e num único sentido a partir de um “ponto zero”, até produzir-se o cristianismo ortodoxo. Como alternativa a uma interpretação como essa, por demais estática e que ignora os mecanismos de *feedback*, de retroalimentação

⁴ Os marcionitas eram aqueles que seguiam os ensinamentos de Marcião, um líder cristão falecido por volta de 160. Originário de Sínope, Marcião fez fortuna como armador e comerciante, estabelecendo-se em Roma, de onde foi expulso em 144. Marcião não se via como o fundador de uma nova igreja, mas como alguém que recebera a incumbência de restaurar a mensagem genuína de Jesus, que teria sido corrompida. Inspirado certamente em princípios gnósticos, enfatizava a distinção entre o deus do Antigo Testamento, o Demiurgo colérico, volúvel e vingativo responsável pela criação desse mundo, e o Deus do Novo Testamento, o Deus benigno que teria enviado seu único filho para redimir a Humanidade. Por esse motivo, sustentava que o Antigo Testamento deveria ser rejeitado como fundamento da fé cristã, sendo os judeus identificados como os sicários do Demiurgo, os algozes do filho do Deus redentor. As comunidades marcionitas se expandiram rapidamente depois da morte do seu fundador, permanecendo ativas até o século III, quando começaram a ser absorvidas pelo maniqueísmo ou pelo cristianismo ortodoxo. No Oriente, sabemos que o marcionismo resistiu até cerca de 450 (BERARDINO 2002, p. 882).

dentro do próprio sistema, o autor recorre à *wave theory*, à “teoria da onda”, igualmente tomada de empréstimo da linguística. Essa teoria propugna que uma determinada inovação idiomática, ao surgir, tende a se propagar em círculos (ou ondas) a partir de um epicentro que pode se localizar em qualquer ponto do campo, produzindo interseções em movimentos circulares e não mais retilíneos. Assim, judaísmo e cristianismo, antes de serem entidades mutuamente excludentes, comporiam um sistema circulatório, no qual práticas e concepções seriam compartilhadas em maior ou menor grau, podendo mover-se livremente em todas as direções. De acordo com o autor, em função desse movimento circular é que em muitas comunidades do Oriente, especialmente nas ebionitas, o sábado e o domingo eram ambos celebrados como dias santos e que os quartodecimanos contavam o tempo litúrgico tomando por base o calendário judaico.⁵ Temos notícia inclusive de que Polícrates, líder da igreja quartodecimana de Éfeso no final do século II, recomendava aos seus fiéis que observassem o dia em que os judeus preparavam o pão ázimo, o que demonstra o quanto as congregações cristãs estiveram durante muito tempo conectadas voluntariamente à tradição judaica. Pelo relato de Jerônimo, sabemos também que a seita dos nazoreus, que se autodefiniam cristãos e judeus, se encontrava presente em todas as sinagogas do Oriente (BOYARIN 2007).⁶ Na verdade, para além do empréstimo cultural de qualquer natureza, a própria utilização do texto das Escrituras por si só já constituía um denominador comum para as seitas judaico-cristãs disseminadas pelo Império, dentro de um movimento contínuo de leitura e releitura que rompia com a fixidez do *Stammbaum*.

Embora Boyarin, ao recorrer à *wave theory* para interpretar as relações entre o judaísmo e o cristianismo, afirme que tanto a divergência quanto a convergência são possíveis, resguardando com isso a contribuição do conflito para a dinâmica dos processos religiosos, é impossível não reconhecer, no pensamento do autor, certo substrato funcionalista ao atribuir a responsabilidade pela separação entre ambas as religiões à elite eclesiástica e/ou ao poder imperial. Para Boyarin, durante os três primeiros séculos do Império havia grupos com características mais marcadamente cristãs que outros, mas o que costumamos

⁵ Sob o rótulo de “ebionitas” é agrupado um número indefinido de comunidades judaico-cristãs que apresentam algumas características comuns, dentre as quais as mais importantes são a aceitação de Jesus como um “homem simples” (*nudus homo*); a observância da Lei judaica e a rejeição aos ensinamentos de Paulo. Irineu é o primeiro autor cristão a mencionar os ebionitas como um grupo herético dentro da Igreja (cf. SKARSAUNE 2007). Os quartodecimanos, por sua vez, eram os cristãos que, seguindo a narrativa conservada em João, celebravam o martírio de Cristo no 14º dia da primeira lua da primavera, isto é, no 14º dia do mês hebraico do Nisã. Essa contagem do ciclo pascal era seguida principalmente pelas igrejas da Ásia Menor, dentre as quais se encontrava a influente igreja de Éfeso (WHITROW 1993, p. 211).

⁶ Os nazoreus, mencionados apenas por Epifânio e Jerônimo, constituíam uma seita judaico-cristã estabelecida em Bereia, na província da Coele-Síria, cujos membros falavam aramaico e seguiam um evangelho próprio, semelhante ao Evangelho de Mateus. Os nazoreus, tendo nascido judeus, observavam a Lei, praticavam a circuncisão e celebravam o *shabat*, mas ao mesmo tempo criam em Cristo. O etnônimo “nazoreus”, com o qual se identificavam, é um termo aramaico que durante muito tempo foi empregado para designar, de modo genérico, os crentes em Jesus. É possível que Jerônimo tenha estado em contato com os nazoreus, mas deles não nos fornece maiores detalhes, além da execução de sacrifícios. Infelizmente, não sabemos se os nazoreus faziam parte da Igreja ou tinham uma organização própria, a exemplo dos ebionitas. O que parece consenso é que mantinham com seus vizinhos cristãos relações amistosas (KINZIG 2007).

identificar como “cristianismo”, no singular, era na verdade um conglomerado de grupos que compunham um bloco de “dialetos” religiosos em um bloco mais amplo, formado pelo judaísmo. Apenas no século IV é que temos a cristalização definitiva desses grupos em judeus e cristãos, mediante uma segregação operada pelas autoridades imperiais, eclesiásticas e rabínicas que, num dado momento, conseguem impor à sociedade imperial uma lógica discursiva francamente contrária ao hibridismo, qualificando tudo o que foge à regra como herético e, ao mesmo tempo, definindo o que é canônico, ortodoxo. Do ponto de vista cristão, essa distinção se traduz, por exemplo, na autêntica campanha deflagrada pelo episcopado contra o antigo costume de se associar a festa da Páscoa ao *Pessach* hebraico e contra a participação de cristãos nos ofícios e cerimônias organizados pela sinagoga. Já do ponto de vista judaico, temos o esforço empreendido pelos rabinos para detectar, entre os membros da sua congregação, os *minim* – os heréticos – com o propósito de coibir a sua atuação, recorrendo até mesmo à punição física e à expulsão do recinto da sinagoga caso fosse necessário. Desse modo, na avaliação de Boyarin, a permeabilidade entre grupos cristãos e judaicos verificada no cotidiano teria sido superada mediante uma intervenção enérgica por parte das lideranças religiosas e imperiais. Segundo o autor, “o cristianismo e o judaísmo somente produziram religiões distintas por uma ordem oficial dos rabinos ou dos doutores da Igreja” (BOYARIN 1999, p. 17).

67

Não obstante a validade dos resultados obtidos por Boyarin com a aplicação do modelo da *wave theory*, ao sugerir que o cristianismo e o judaísmo não são e nunca foram crenças mutuamente excludentes e ao despertar a nossa atenção para todas as modalidades de associação entre elas que vemos se produzir no decorrer do período imperial, mesmo em época tardia, quando já se imaginava que a cisão fosse um fato consumado, não podemos em absoluto concordar com a tese de que ambas as religiões, no nível da *práxis*, da piedade popular, fossem realidades tão imbricadas que somente uma intervenção autoritária empreendida pela elite religiosa poderia separá-las. Uma conclusão como essa, ao ser levada às suas últimas consequências, termina por reproduzir *mutatis mutandis* uma antiga dicotomia entre elite e povo difícil de se sustentar nos dias de hoje, ainda mais se considerarmos os pressupostos da circularidade cultural amplamente difundidos no Brasil por intermédio dos trabalhos de Bakhtin. A fim de evitar esse risco, que alternativa teórica poderíamos adotar?

Em primeiro lugar, reafirmar o princípio de que, muitas vezes, o hibridismo cultural, longe de exprimir uma relação de igualdade ou de reciprocidade, implica um confronto entre grupos que digladiam pelo controle de um patrimônio cultural comum. Como sugere Harrison (1999, p. 239), os grupos sociais podem estabelecer uma relação conflituosa não apenas porque apresentam diferenças identitárias irreconciliáveis, ou seja, por se encontrarem separados por usos e costumes absolutamente incompatíveis, mas também por nutrirem aspirações comuns ao monopólio dos mesmos símbolos culturais, razão pela qual, nesse caso, são as semelhanças com o Outro – e não as diferenças propriamente ditas

– a fonte de inquietação. Nessas circunstâncias, há uma tendência a se constituir um discurso e uma prática que desqualificam a suposta “imitação” realizada pelo grupo concorrente como um ato de “roubo” ou de “pirataria” e, portanto, passível de censura e punição. Desse modo, não há nada que nos autorize a afirmar que a convivência entre os grupos judaico-cristãos no Império Romano se caracterizasse por uma solidariedade intrínseca rompida apenas por atos de intolerância perpetrados de quando em quando pelas lideranças religiosas, atos estes que tenderiam a se institucionalizar no século IV, quando então judaísmo e cristianismo finalmente passaram a constituir entidades autônomas. Em segundo lugar, devemos prestar atenção ao fato de que, ao tratarmos da distinção entre grupos, seitas ou comunidades religiosas, uma operação que exige necessariamente a depreciação dos concorrentes, que veem seu *status* social rebaixado em uma figuração na qual ocupam uma posição subalterna, estamos nos reportando ao campo das representações sociais.⁷ Por mais que a Igreja e a Sinagoga tenham os seus porta-vozes na figura de bispos, presbíteros e rabinos, sabemos que nenhuma representação ou ideologia é forjada pela vontade de dominação de uma minoria articulada às expensas de uma maioria inerte, pelo menos nenhuma representação que venha a adquirir visibilidade social e importância histórica, como aquela que conseguimos recuperar por intermédio da literatura patrística antijudaica dos séculos IV e V. Em nossa opinião, se não houvesse, no interior das próprias congregações cristãs e judaicas, grupos ou facções predispostos a sustentar o esforço de separação empreendido pelas autoridades religiosas e imperiais, dificilmente uma situação como a que vemos se configurar a partir da segunda metade do século IV, quando os mecanismos de segregação, de distinção e de controle da comunidade de fiéis são aperfeiçoados à exaustão pelo episcopado, teria sido alcançada. Por outro lado, é importante assinalar que, a despeito de termos, em algumas ocasiões, uma convergência acentuada entre o judaísmo e o cristianismo, isso não invalida a existência, muito antes do século IV, de uma clivagem já estabelecida entre judeus crentes em Jesus e gentios cristianizados com base em critérios de natureza étnica devido à importância que se atribuía então à genealogia dos indivíduos (SKARSAUNE 2007, p. 748), o que reforça o nosso argumento de que a separação entre o judaísmo e o cristianismo deve ser tratada nos termos de um processo socio-histórico abrangente, envolvendo as

⁷ O conceito de figuração foi proposto e desenvolvido por Norbert Elias. Por meio dele, o autor tentou alcançar a dinâmica das relações entre indivíduo e sociedade para além das teses tradicionais da sociologia, que ora pendiam para uma análise da ação individual ora para a reificação do corpo social como uma entidade exterior e superior às consciências individuais, a exemplo do que supunha Durkheim. Elias tenta desfazer essa oposição ao sugerir que a sociedade deve ser apreendida como uma “figuração constituída de numerosos indivíduos fundamentalmente interdependentes, ou seja, tributários e dependentes uns dos outros”, devendo a ênfase da análise recair sobre as relações – ou figurações – que os grupos mantêm entre si. Segundo o autor, a vida social e a vida individual só podem ser compreendidas por meio dos diversos graus e das diversas formas de sua dependência e de sua interdependência. Ao conceber a figuração nesses termos, Elias, ao contrário de outros sociólogos de seu tempo, atribui um lugar especial ao poder, pois o que “chamamos de coerções sociais são coerções que muitos homens, conforme sua dependência recíproca, exercem uns sobre os outros”. Em sua opinião, o princípio teórico da figuração é “tão fácil como o ovo de Colombo e ao mesmo tempo tão difícil como a revolução de Copérnico”. Para maiores detalhes, consultar Elias (2001).

distintas categorias que compõem o corpo social, e não apenas como um assunto de política eclesiástica e/ou imperial.

É forçoso reconhecer que o discernimento das relações ora de cooperação ora de concorrência entre judeus e cristãos no âmbito do Império Romano demanda uma investigação altamente complexa, pois envolve múltiplas variações de tempo e lugar que dificilmente poderiam ser captadas por intermédio da aplicação de um modelo único. Além do mais, qualquer investigação a ser levada a cabo nesse domínio se encontra de antemão condicionada por uma limitação aparentemente intransponível, que é a carência, em alguns casos assaz lamentável, de testemunhos provenientes das próprias comunidades, principalmente daquelas reconhecidas pelos autores como paradigmas da hibridização judaico-cristã, ou seja, os ebionitas, quartodecimanos e nazoreus. Na quase totalidade dos casos, as evidências das quais dispomos para o estudo em questão são provenientes da literatura eclesiástica, com todas as lacunas, distorções e juízos de valor a ela inerentes. O que queremos dizer é que, quando conseguimos atingir as formas híbridas de matiz judaico-cristão, elas já surgem para nós sob o crivo da censura eclesiástica. E, no entanto, não podemos renunciar ao desafio de rever esses testemunhos, buscando extrair deles não apenas aquilo que desponta de modo explícito e muitas vezes contundente, ou seja, os estereótipos, acusações, estigmas e preconceitos lançados sobre os oponentes, mas também os indícios de práticas e concepções que caracterizam as experiências de hibridismo, de empréstimo cultural e de sociabilidade (SKARSAUNE 2007, p. 751).

69

Bibliografia

- AUGÉ, M. **Los no lugares**. Barcelona: Gedisa, 2002.
- BARRET-DUCROCQ, F. (org.) **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2000.
- BERARDINO, A. (org.) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOYARIN, D. **Dying for God**; Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford: Stanford California Press, 1999.
- _____. Semantic Differences; or, "Judaism"/ "Christianity". In BECKER, A. H. & REED, A. Y. (ed.) **The Ways that Never Parted**: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 65-85.
- BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- DERRIDA, J. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- ELIAS, N. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. **Da Diáspora, identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HARRISSON, H. Identity as a Scarce Resource. **Social Anthropology**, 7(3):239-53, 1999.
- KINZIG, W. "Non-Separation": Closeness and Co-Operation Between Jews and Christians in the Fourth Century. **Vigiliae Christianae**, 45(1):27-53, Leiden, 1991.
- _____. The Nazoreans. In SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (org.) **Jewish Believers in Jesus: the Early Centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 463-487.
- LEME, M. A. V. S. O impacto da teoria das representações sociais. In: SPINK, M. J. (org.) **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 46-57.
- SACHS, I. Aculturação. In: ROMANO, R. (dir.) **Enciclopédia Einaudi, Sociedade e Civilização**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1999, p. 416-429. v. 38.
- SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (org.) **Jewish Believers in Jesus: the Early Centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007.
- TADEU DA SILVA, T. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, T. (org.) **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- TEJA, R. Il cerimoniale imperiale. In SCHIAVONE, A. (org.) **Storia di Roma**. Torino: Giulio Einaudi, 1993, p. 613-642. v. 3.
- WHITROW, G. J. **O tempo na história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.